

Interdisziplinäres Forum „Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen
Neuzeit und im Übergang zur Moderne“
12. Arbeitstagung vom 11.–13. Februar 2011
Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim

Grenzen und Grenzüberschreitungen in der jüdischen Geschichte

Zusammenfassung auf der Grundlage von Abstracts der ReferentInnen

von

GABI RUDOLF

Zum ersten Mal fand die Arbeitstagung des Interdisziplinären Forums „Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit“ im Februar 2011 in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim statt. Dr. DIETER BAUER (Akademiereferent für Geschichte) hat den Arbeitskreis damit in das Portfolio der Arbeitskreise des Hauses aufgenommen, für die er sich einen Namen gemacht hat. Wie in vorherigen Jahren wurde die Tagung vorbereitet und geleitet von Dr. ROTRAUD RIES (Würzburg), in diesem Jahr in enger Zusammenarbeit mit Dr. CHRISTOPH CLUSE (Trier).

Forschungen über Grenzen haben, so ROTRAUD RIES in ihrer Einführung, Konjunktur, konstituieren deshalb aber noch keineswegs einen Paradigmenwechsel. So erschienen 2007 wichtige Sammelbände; häufig wird das Interesse auf aktuelle Problemlagen zurückgeführt. Allerdings gibt es erstaunlich wenig Bemühung um begriffliche und theoretische Präzisierung. „Grenze“ wird im geographisch-politischen und im übertragenen Sinne verwendet. Insgesamt bietet der Begriff offenbar weniger analytisches Potenzial als „Raum“, die Verbindung zwischen beidem wird selten hergestellt.

Im Einzelnen lassen sich unterscheiden:

- Grenzen als „Ende“, „Beschränkung“, „Barriere“ in einem eher unspezifischen Zugang.
- Grenzen im politischen Sinne: Mauern, der Limes, etc. Hieran knüpfen die sog. „border studies“ an, die sich den Konzeptionen, Akteuren und Wahrnehmungen widmen. Politische Grenzen bilden den Schwerpunkt der Beschäftigung mit dem Thema Grenzen.
- Grenzen im kulturellen Sinne stehen deutlich weniger im Fokus.

Im Hinblick auf die Geschichte der Juden wird der Begriff dagegen vor allem im kulturellen Sinne verwendet, z. B. in einem Themenschwerpunkt in Aschke-

nas 14 (2004).¹ Doch auch die politisch-geographischen Grenzen fehlen nicht ganz, die weiteres Potential bieten würden.² In der Beschäftigung mit kulturellen Grenzen lassen sich drei Perspektiven unterscheiden: eine, in der es um Kulturproduktion geht (sprachlich, literarisch, Kultgerät und Bilder), zum anderen eine, in der die soziale Grenze zwischen den Religionen resp. Gesellschaften im Mittelpunkt steht, die durch Konversion überschritten werden kann, sowie drittens der Blick auf Grenzverschiebungen oder -aufweichungen im Zuge von Akkulturationsprozessen.

Den geographischen Grenzen und der kulturellen Bedeutung ihrer Überschreitung widmete sich der erste Vortrag von ANNETTE WEBER (Heidelberg) unter dem Titel: „Ein wandernder Aramäer war mein Vater und er ging hinab nach Mizraim‘ (Devarim 26:5): Zu den Exodusdarstellungen des Joel ben Simeon Feibusch Halevi im 15. Jahrhundert und ihrer Verortung im Ritus“. Der Vortrag³ stellte die Darstellung des Exodus aus Ägypten in den von Joel b. Simeon gefertigten Haggadah-Handschriften (bes. der London Haggadah) in Beziehung zum „Exodus“ aschkenasischer Juden nach Oberitalien im 15. Jahrhundert, indem er sich der Frage möglicher kultureller Folgen dieser Auswanderung widmete. Joel, der seine Herkunft mit „aus Köln“ angibt, war als Torahschreiber und Buchkünstler ausgebildet. Aus seinem Atelier sind 15 Handschriften aus der Zeit zwischen 1449 und 1485 bekannt. Er arbeitete für aschkenasische und italo-jüdische Auftraggeber; nur vier Handschriften gehören nach Italien, die Mehrzahl (darunter die meisten Haggadot) waren für aschkenasische Auftraggeber. Die Illustrationen weisen aber sowohl süddeutsche (spätgotische) als auch italienische (renaissance-typische) Abbildungsformen auf. Mit dem Stilwechsel war offenbar auch ein Verständniswechsel verbunden. Dies zeigt ein Vergleich der Werke von Joel b. Simeon mit der Nürnberger Haggadah, deren Exodus-Darstellung das Dajjēnū-Lied glossiert und einem Muster (Verfolgung und Heilserwartung) folgt, das sich bis in das 13. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Joel b. Simeon hat dagegen einen neuen Typus der Exodus-Darstellung geschaffen: die ausziehenden Juden erscheinen in einem zeremoni-

¹ EDITH WENZEL (Hg.), Themenschwerpunkt: Grenzen und Grenzüberschreitungen. Kulturelle Kontakte zwischen Juden und Christen im Mittelalter, in: *Aschkenas* 14/1 (2004).

² Vgl. die Beiträge von BATTENBERG und BUCHBERGER in: ROLF KIESSLING/PETER RAUSCHER/STEFAN ROHRBACHER (Hgg.), *Räume und Wege. Jüdische Geschichte im Alten Reich, 1300-1800*, hg. von DENS. und BARBARA STAUDINGER, Red.: ANKE SCZESNY, Berlin 2007 (Colloquia Augustana 25).

³ Ein Abstract zu diesem Vortrag lag nicht vor; die Zusammenfassung stützt sich auf die Mitschrift von Christoph Cluse.

ellen Festumzug (wie er in oberitalienischen Städten häufig veranstaltet wurde), sie eilen nicht, sondern sie schreiten. Das Motiv ist nicht allein der passenden Textstelle zugeordnet (*Dajjēni*), sondern taucht an unterschiedlichen Stellen der Haggadah-Erzählung auf. Auch ein unmittelbarer Erfahrungsbezug (Vertreibung) lässt sich hier nicht mehr beobachten. Die Illustrationen zu den liturgischen Anweisungen zeigen hingegen lebensweltliche Bezüge (süddeutsches Mobiliar, im italienischen Stil gemalt).

In der Diskussion betonte WEBER den engen Kontakt zwischen Auftraggeber und Künstler bei der Komposition der sehr wertvollen Handschriften. Das Bild fungiere weiterhin als Glosse zum Text, doch die Auftraggeber wussten Joel ben Simeon wegen seiner Ausbildung als Künstler zu schätzen. Die Wege des Kontakts und des Austauschs zwischen christlichen und jüdischen Künstlern seien noch weitgehend unklar. In den Arbeiten von Joel ben Simeon zeige sich nicht nur die kulturelle Grenze zwischen Süddeutschland und Oberitalien, sondern auch das Bewusstsein über die unterschiedlichen kulturellen Systeme werde offenbar. Der Kleiderluxus (Festkleidung) in den italienischen Haggadot sei Ausweis eines anderen Lebensgefühls, des Selbstbewusstseins als Bürger, das – in einem Spiel mit den sozialen Grenzen - zur Schau gestellt werde. Davon hebe sich die sehr einfache Alltagskleidung in den süddeutschen Haggadot deutlich ab.

Der Vortrag von SILKE KURTH (Florenz) musste krankheitsbedingt leider ausfallen.

Die erste Sektion am Samstagmorgen führte unter Leitung von MARTHA KEIL (Wien) ausgehend von der Iberischen Halbinsel über Prag, die jüdischen Gemeinden in Pfalz-Neuburg bis ins Rheinland konfliktreiche Grenzgebiete zwischen jüdischer und christlicher Lebenswelt eindringlich vor Augen. Geographische wie auch politisch-soziale Grenzen, ihre Konstruktion, Funktionalisierung und Brüchigkeit standen im Fokus.

JULIA GEBKE (Bremen) thematisierte in ihrem Vortrag die „Ausgrenzungsmechanismen im frühneuzeitlichen Spanien: Die Debatte um die *limpieza de sangre* und der medizinische Biologismus“ die biologistisch geführte Debatte gegen Konvertiten. Die Lebenswirklichkeit der jüdischen Bevölkerung im Spanien der *Reconquista*, seit 1391 geprägt von Verfolgung und Zwangskonversion, verschlechterte sich bis zu ihrer endgültigen Ausweisung durch das Alhambra-Edikt von 1492 stetig. Das neuchristliche Bürgertum aus jüdischen Konvertiten zog den Neid der alt-christlichen Eliten auf sich, die mit der Theorie der *limpieza de sangre*, der Ideologie der Blutreinheit, Mechanismen der Ab- und Ausgrenzung definierten. Moralisch bestärkt wurde die Theorie durch die Betonung der Lasterhaftigkeit und Unreinheit des neuchristlichen, vormals jüdischen

Blutes, im strikten Gegensatz zur zweifelsfreien Tugendhaftigkeit altchristlicher Tradition. Die Wirkmächtigkeit dieser im 15. Jahrhundert eingeführten Reinheitsstatuten hatte über Jahrhunderte Bestand⁴ und heizte die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den „*limpieza de sangre*“-Statuten im ideologischen Spannungsfeld immer wieder an. Im 16. und 17. Jahrhundert wurde die Debatte durch neu entwickelte Theorien in der Medizin um eine biologistische Argumentationsführung erweitert. Basierend auf der Vorstellung der engen Verbindung zwischen der charakterlichen und physischen Konstitution des Menschen, wurde der Lehre der vererbaren Säftekonstellation entschieden Vorrang vor der Wirkung von Umwelt- und Erziehungseinflüssen eingeräumt.⁵ Die Unreinheit und Lasterhaftigkeit der Neuchristen zeige sich an drei physischen Merkmalen: (1) durch eine männliche Menstruation, (2) durch einen üblen Geruch und (3) grundsätzlich verderbtes Blut.⁶ Die Verknüpfung medizinischer Modelle mit anti-jüdischen Zielvorstellungen ließ sich treffend für eine rigorose Ausgrenzung bzw. Grenzdefinition zwischen den Bevölkerungsgruppen instrumentalisieren.

In der anschließenden Diskussion wurde von mehreren Seiten auf das bereits zuvor lange existierende Vorurteil des *foetor indaicus* sowie die Tradition des Ausschlusses jüdischer Ammen in den älteren kirchenrechtlichen Bestimmungen verwiesen. Beides fand, so GEBKE, auch Eingang in die medizinischen Theorien im neuzeitlichen Spanien. SUSANNE TALABARDON (Bamberg) fragte nach dem Umgang der *limpieza*-Theorie-Befürworter mit dem sakralen Taufverständnis. Gab es von jüdischer Seite eine Gegendebatte bezüglich rekonvertierter Neuchristen? Die Debatte um die Auswirkung der Taufe auf das „Jüdische“ und die Furcht der Vermischung mit „unreinem Blut“ machten, so GEBKE, deutlich, dass auch im jüdischen Bereich ein Bedürfnis nach Abgrenzung bestand.

Im nächsten Vortrag widmete sich MARIE BUŇATOVÁ (Prag) der „Mobilität der Prager Juden und ihre(n) Handelsbeziehungen mit den Krakauer Juden in der frühen Neuzeit (1576–1620)“. Grenzüberschreitende Handelsbeziehungen der christlichen und jüdischen Kaufleute in Prag stehen im Mittelpunkt eines

⁴ Die endgültige Abschaffung der Statuten erfolgte erst am 20. März 1870.

⁵ Der Arzt Juan Huarte de San Juan und sein 1575 auf Spanisch erschienenenes Werk *Examen de ingenios para las ciencias*, ND Madrid 1976, kann hier beispielhaft angeführt werden. Das Werk liegt bis heute einzig in der Übersetzung von GOTTHOLD EPHRAIM LESSING vor: Johann Huartes Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften, Zerbst 1752.

⁶ Aus diesem Grund wurde davor gewarnt, neuchristliche Ammen für altchristliche Kinder einzustellen, da durch die angebliche Kontamination der Muttermilch durch das verderbte Blut schlechte Eigenschaften auf das Kind übertragen würden.

Projekts zur Erforschung des Wirkens des unmittelbar lokalen, regionalen wie überregionalen Fernhandels in der Frühen Neuzeit.⁷ Dabei stützt sich die Untersuchung auf die Krakauer Zollregister⁸ als Hauptquellen, die über die intensiven geschäftlichen Kontakte jüdischer Händler von und nach Prag Aufschluss geben. Die Vertreibungen der Juden aus Prag um die Wende zum 16. Jahrhundert führte zur Flucht und Übersiedlung einer größeren Anzahl dieser Juden unter anderem nach Kazimierz⁹ (nahe Krakau) und beeinflusste die wirtschaftliche Situation dort nachhaltig. Durch die jüdischen Flüchtlinge ergab sich vor allem in ökonomischen Belangen mit der bereits ortsansässigen jüdischen Gemeinde ein kompliziertes Spannungsverhältnis, das nicht immer konfliktfrei blieb. Die innerjüdischen Wirtschaftsbeziehungen zu den Neuankömmlingen reichten in Kazimierz von losen Geschäftsbeziehungen bis hin zu engen Handelspartnerschaften, die zum Teil auf bereits bestehenden verwandtschaftlichen Beziehungen basierten. Die Organisation des Fernhandels erfolgte dabei oft gemeinschaftlich unter den Gruppen, um beispielsweise die Transportkosten zwischen Krakau und Nürnberg so gering wie möglich zu halten. Im direkten Vergleich der „neuen“ und der bereits bestehenden jüdischen Gemeinde in Kazimierz lässt sich für den Zeitraum von 1589 bis 1620 als Ergebnis der Untersuchung der Zollregister feststellen, dass die ehemaligen Prager Juden über ein deutlich höheres Handelsvolumen verfügten als die alteingesessene jüdische Gemeinde.

In der anschließenden Diskussionsrunde standen die Definition der dortigen Handelskonditionen und ihrer spezifischen Grenzen auch im Vergleich zu christlichen Händlern im Zentrum des Interesses. Als Ergebnis dazu war festzuhalten, dass in Polen beispielsweise bei Darlehens- und Finanzgeschäften weder spezifische Verbote für Juden existierten, noch wurden Unterschiede in den Zolltarifen zwischen Christen und Juden gemacht. Konflikte zwischen den christlichen und jüdischen Lagern traten zudem vorwiegend in denjenigen Gewerben auf, in denen eine direkte Konkurrenz zwischen den Handwerkern bestand wie beispielsweise im Pelz- und Lederhandel, so BUŇATOVÁ. Darüber hinaus wurde der Vieh- und Pferdehandel als wichtiger Geschäftszweig

⁷ Der Projekttitle lautet „Wirtschaftliche und ökonomische Bindungen der Prager Händler im mitteleuropäischen Raum. Die Mobilität der Prager christlichen und jüdischen Händler und ihr Anteil am Fernhandel in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg“.

⁸ Die Krakauer Zollregister sind seit dem Jahr 1589 bis 1680 erhalten, bis jetzt sind jedoch erst drei dieser sehr umfangreichen Register vollständig statistisch ausgewertet.

⁹ Die ehemals selbständige Stadt Kazimierz ist heute ein Stadtteil von Krakau.

angesprochen. In der Gemeinde Kazimierz spielte dieser jedoch keine Rolle, da der Viehhandel vornehmlich in Prag vonstatten ging.

MONIKA MÜLLER (Augsburg) thematisierte in ihrem Vortrag „Grenzen der Toleranz? Jüdische Gemeinden im Spannungsfeld zwischen herrschaftlichem Bezug und kommunaler Verortung am Beispiel Pfalz-Neuburgs“ Grundprobleme jüdischer Existenz in der Frühen Neuzeit. An zwei konkreten Beispielen, den Städten Lauingen a.d. Donau und Monheim legte sie folgende These dar: Als Schutzverwandte dem Landesherrn in der „Ferne“ verpflichtet, führte die Verortung der Juden im kommunalen Raum im Fürstentum Pfalz-Neuburg zu Auseinandersetzungen unterschiedlicher Ausprägung. Die schwierige Interaktion zwischen Kommune und abwesendem Landesherrn wirkte sich direkt als ambivalenter Umgang beider mit den jüdischen Gemeinden aus. In dem andauernden Konflikt zwischen dem Lauinger Stadtrat und dem Landesherrn, in dem es um die Festsetzung der Grenzen landesherrlicher Exklusivansprüche ging, suchte der Rat der Stadt auf dem Feld des Judenschutzes seine Macht zu seinen Gunsten zu erweitern. Doch seine Ausweisungsversuche gegen die Juden scheiterten zunächst am landesherrlichen Rechtsanspruch auf den Judenschutz. Erst 1653 gelang es der Stadt Lauingen nach einem Herrscherwechsel, auf kommunaler Ebene die Ausweisung der Juden vorzunehmen.

Auch die Stadt Monheim versuchte, politische Grenzen auf Kosten der jüdischen Gemeinde neu zu ziehen. Hier weitete sich der Protest gegen eine zunehmende Präsenz der Juden in der Stadt zu einem Kampf um die „Sphäre christlicher Bürgerlichkeit“ aus. Monheim hatte erst Ende des 17. Jahrhunderts einige jüdische Familien aufgenommen, die sich sofort massiven Abwehrversuchen durch die christliche Mehrheit gegenüber sahen. Eine spürbare Intensivierung der Beschwerden setzte im 18. Jahrhundert ein, als sich 14 von 50 Häusern im ummauerten Stadtgürtel in jüdischem Besitz befanden und die Angst umging, eine „Judenstadt“ zu werden. Die wiederholten Klagen seitens des Monheimer Bürgermeisters und des Stadtrats an den engeren Landtagsausschuss des Fürstentums hatten schlussendlich die Ausweisung der Juden im Jahr 1741 aus Monheim zur Folge, welche als Festakt in Form eines Lob- und Dankgottesdienstes¹⁰ gefeiert wurde.

In der regen Anschlussdiskussion wurde die Rolle der katholischen Autoritäten bei der Ausweisung der Juden aus Monheim thematisiert, die jedoch nicht als Initiatorien in den Quellen auftauchen. Auf Nachfrage von DANIEL RISTAU (Dresden) erfuhren die Zuhörer, dass die Bürger der Stadt selbst die Häuser in Monheim veräußert hatten. Aus finanziellen Gründen und mit Zustimmung

¹⁰ Eine im Druck publizierte Predigt dokumentiert den „Dankgottesdienst“ vom 31. Juli 1741.

des Stadtrats hatten sie also selbst den Grundstein für die späteren Konflikte gelegt. Von der jüdischen Gemeinde wurde die Ausweisung angesichts der unklaren politischen Gewichte als vorübergehender Zustand begriffen, die Juden verkauften ihre Häuser und Gemeindebauten erst viele Jahre nach ihrer Vertreibung. In der Diskussion wurde ferner die Verwendung des Begriffs „Landjudentum“ problematisiert sowie das Problem der wirtschaftlichen Konkurrenz zwischen Christen und Juden an den Untersuchungsorten angesprochen. In letzterem Punkt konnte MONIKA MÜLLER darauf verweisen, dass Klagen über einen verschärften wirtschaftlichen Wettbewerb noch vor der Ansiedlung von Juden in den Städten nachzuweisen seien.

In ihrem Vortrag zum Thema „Judengeleit im Spannungsfeld zwischen Landesherren und Niederadel im Rheinland der Frühen Neuzeit“ führte MONIKA GUSSONE (Aachen) differierende Interessenslagen der verschiedenen Landes- und Territorialherren für ihre monetären Begehrlichkeiten am Judengeleit an. Die in der kleinräumigen Territorialstruktur unvermeidlichen Grenzüberschreitungen Handel treibender Juden ermöglichten es den Landesherrn, vergleichsweise unkompliziert Profite einzustreichen. Im Allgemeinen wurden in den Geleitschreiben die grundsätzlichen Bestimmungen zum Geldhandel in den Territorien definiert, um Grundlagen zur Rechtssicherheit festzulegen. Das Kurfürstentum Köln sowie das Herzogtum Jülich zeichneten sich in der frühen Neuzeit durch eine Vielzahl klein strukturierter Territorien mit heterogenen Herrschaften aus, deren Herren das Judengeleit für ihre Zwecke beanspruchten. So forderten Niederadelige in Konkurrenz zu ihrem Landesherrn das Judengeleit als Gewohnheitsrecht für ihre Territorien. Die Übereinstimmung der wirtschaftlichen und rechtspolitischen Absichten des Niederadels am Judengeleit mit den Bestrebungen jüdischer Händler, die beabsichtigten, sich zur Existenzsicherung an diesen Orten langfristig niederzulassen, wurde am Beispiel der Kondominatsherrschaft Oberdrees dargelegt. Die enge Relation der eigenen Interessen des ortsansässigen Niederadels mit denen der Juden half beiden, überkommene Grenzen anzufechten. Die Definition der Grenzen durch das Judengeleit diente damit gegensätzlichen Interessen, die es den Juden ermöglichte, rechtliche und politische Grenzen im Spannungsfeld christlicher Herrschaftsträger zu verrücken.

Von mehreren Seiten, unter anderem von KARL HÄRTER (Frankfurt/Main) wurde in der Diskussion auf die Problematik des doppeldeutigen Begriffs „Geleit“ hingewiesen, die eine strenge Differenzierung des Ausdrucks zwischen Aufenthalts- und Mobilitätsrechten erforderlich mache. Als Argumentationsgrundlage zur Aufnahme von Juden dürften sich die Adelige neben dem „alten Herkommen“ auf ihre Vogteirechte berufen haben.

Im Zentrum der zweiten Sektion am Samstagnachmittag, die von CHRISTINE MAGIN (Greifswald) geleitet wurde, stand die exemplarische Darstellung kultureller und gesellschaftlicher Grenzsituationen, an denen jüdische Gemeinden und Individuen oftmals scheiterten.

In ihrem Vortrag „Grenzüberschreitung im Alltag: Das Protokoll der Friedberger Juden aus dem Jahr 1629“¹¹ schilderte BARBARA STAUDINGER (Wien) einprägsam die brüchige Fassade des christlich-jüdischen Alltags am Beispiel Friedbergs (Wetterau) in der Frühen Neuzeit. Da in Friedberg (ca. 2.000 Einwohner) keine spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ausweisungen und Pogrome gegen die Juden stattgefunden hatten, beherbergte die Reichsstadt eine jüdische Gemeinde, die annähernd einem Drittel der Gesamtbevölkerung entsprach. Die massiven Bevölkerungsverluste durch den Dreißigjährigen Krieg rückten die jüdische Gemeinde, in dieser Zeit zwischen 250 und 400 Personen, in den Fokus konkurrierender Herrschaftsansprüche. Der Schutz der Juden im Reich oblag zu dieser Zeit grundsätzlich dem Kaiser, dessen Schutzherrschaft in Friedberg stellvertretend vom ansässigen Burggrafen ausgeübt wurde. Im Widerspruch dazu versuchte die Stadtgemeinde Friedberg ihrerseits, Zugriffsrechte auf die Judenschaft geltend zu machen, vornehmlich, um finanzielle Anliegen zu befriedigen. Diese Kontroverse zwischen den christlichen Obrigkeiten führte Ende der 1620er Jahre zu einem massiven Konflikt, der das fragile Zusammenleben zwischen Juden und Christen nachhaltig störte. Nachdem Friedberg bereits 1618 die Hälfte seiner Einwohnerschaft eingebüßt hatte, richtete die Stadt Kontributionsforderungen an die ortsansässige jüdische Gemeinde. Die Judenschaft weigerte sich jedoch strikt, diesen nachzukommen, und reichte wegen der Verletzung ihrer Privilegien und Freiheiten beim Reichshofrat Klage gegen den Bürgermeister und den Rat der Stadt ein. Ein Aktenkonvolut des Prozesses zeugt aus der Perspektive der Judenschaft bis heute von den judenfeindlichen Vorfällen, die auf die Klage zwischen dem 24. Juni und 21. Juli 1629 in Friedberg folgten und die in einem Protokoll aufgelistet wurden. Den Akten ist zu entnehmen, dass sich der Konflikt derart zuspitzte, dass die Stadt ihre Bürger dazu aufrief, jeglichen Handel, ja jeden Kontakt mit den jüdischen Nachbarn einzustellen. Ein „Klima des gegenseitigen Denunzierens“ bestimmte fortan den christlich-jüdischen Alltag. Weiter wird berichtet, dass die Bürger Friedbergs die Anweisung ihrer Stadtväter nicht nur befolgten, sondern bis hin zu antijüdischen Gewaltakten überspannten. Insofern liefert das Friedberger Protokoll ein plastisches Bild der prekären Situation, in der sich jüdische Gemeinden in der Frühen Neuzeit oftmals befanden. Als Gefangene

¹¹ S. jetzt BARBARA STAUDINGER, Grenzüberschreitung im Alltag. Das Protokoll der Friedberger Juden aus dem Jahr 1629, in: Frühneuzeit Info 22/1+2 (2011), S. 33–44.

ihrer exponierten Rechtsstellung in der Gesellschaft wurden sie im Falle eines Konflikts bereitwillig aus dem vorhandenen Gefüge der geduldeten jüdisch-christlichen Koexistenz ausgeschlossen. Im Spiegel ihrer Zeit führten vorherrschende judenfeindliche Stereotypen zur rechtlichen wie zwischenmenschlichen Grenzüberschreitung zu Lasten jüdischer Gemeinden.

Im Zentrum der Diskussion im Anschluss stand die Frage nach dem Ausmaß der Inklusion der jüdischen Gemeinde in Friedberg vor der Auseinandersetzung um die geforderten Kontributionszahlungen. Die Zerbrechlichkeit des „Alltags“ bzw. die tatsächliche Ausprägung des „Friedens“ wurde ebenso erörtert wie der hier erfolgte gesamtgesellschaftliche Ausschluss der Juden. Die Frage, ob die Verletzung der Rechtsordnung nicht eher als eine normativ legitimierte Diskriminierung gewertet werden könnte, verneinte STAUDINGER mit der Begründung, dass die Tatsache einer Klage gegen den betreffenden Stadtratsbeschluss eine Grenzüberschreitung definiert. In der Realität konnten die angerichteten Schäden trotz der juristischen Auseinandersetzung nicht revidiert werden, da nach den Verwüstungen nicht mehr an einen „Alltag“ zwischen Christen und Juden zu denken war. Abschließend bemerkte SABINE ULLMANN (Eichstätt), dass die Formen der Judenfeindschaft in der Frühen Neuzeit differenzierter betrachtet werden müssten, nicht nur im Hinblick auf die Akteure, sondern besonders hinsichtlich der Profiteure der jeweiligen Situationen.

Der angekündigte Vortrag von EVI MICHELS (Linkenheim-Hochstetten) musste leider ausfallen.

MONIKA RICHARZ (Berlin) knüpfte in ihrem Beitrag mit dem Thema „Von Migration, Rechtlosigkeit, Sexualität und Taufe: Grenzerfahrungen jüdischer Dienstbotinnen im 18. Jahrhundert“ an einen früheren Vortrag über Dienstmägde an, den sie in Wien gehalten hatte. Jüdische Dienstbotinnen wurden in der Forschung bisher als Teil der Unterschicht fast völlig ignoriert, obwohl das starke soziale Gefälle der hierarchisch strukturierten jüdischen Gemeinschaften sich hier am Vorabend der Emanzipation besonders gut wahrnehmen lässt. Als Personen minderen Rechts waren die Dienstmägde gezwungen, als Migrantinnen zwischen verschiedenen jüdischen Gemeinden kurzfristige Arbeitsverträge mit schlechter Bezahlung anzunehmen. Auf Grund des Schutzjuden-Systems mussten die Dienstbotinnen unverheiratet sein und, entgegen den Grundlehren der jüdischen Sexualethik, ehelos bleiben. Viele Vaterschaftsklagen in den Quellen zeugen darüber hinaus davon, dass ihre Zwangslage im innerjüdischen Kontext nicht als veränderungswürdig wahrgenommen wurde. Wie viele Betroffene es gab, lässt sich beispielsweise aus erhaltenen Visitationslisten entnehmen, die für Frankfurt im Jahr 1694 genau 235 Mägde belegen. Im Berlin des Jahres 1737 lassen sich insgesamt 120 Familien mit 131 Mägden nachweisen, was einer

Prozentzahl von 22% der gesamten weiblichen jüdischen Bevölkerung der Stadt entspricht. Häufig mussten die Söhne und Töchter aus finanziell schlecht gestellten jüdischen Familien schon früh zum Einkommen der Familie beitragen und sich als Dienstboten ihren Lebensunterhalt verdienen. Auch ältere Frauen und Witwen boten aus Not ihre Arbeitskraft in Haushalten an. Bestand eine Möglichkeit, ihren Dienst bei Verwandten auszuüben, wurde dieser Weg gewählt, da Dienstbotinnen größtenteils unter harten Arbeitsbedingungen zu leiden hatten. Eine Chance, ihrer erzwungenen Existenz in Armut und Rechtlosigkeit zu entkommen, bestand kaum. Über den Tod hinaus zeigt sich ihr geringes soziales Ansehen daran, dass die Mägde wie in Frankfurt am Main, oft namenlos, auf dem „Fremdenberg“ des jüdischen Friedhofs bestattet wurden. Das Konfliktpotential zwischen den jüdischen Dienstherrn und ihren Mägden war auch abgesehen vom gesellschaftlichen Kontrast beider Gruppen enorm. Neben gewalttätigen Übergriffen gegenüber ihren Angestellten oder ausbleibender Bezahlung spielten sich Konflikte häufig um die Anerkennung einer unehelichen Vaterschaft zwischen dem Herrn und seiner Magd ab. Die klassen- und geschlechterspezifische Sexualmoral in den jüdischen Gemeinden sowie die Praxis der „Ehrenrettung“ unehelicher Väter aus führenden Familien ließ schwangeren Dienstbotinnen kaum Handlungsspielraum. Auch wenn die Möglichkeit bestand, den Vorstand einer Gemeinde anzurufen, um eine Vaterschaftsklage gegen den Dienstherrn oder seinen Sohn anzustrengen, blieb diese meist erfolglos, da die typische Abwehrstrategie der Beklagten, jeglichen sexuellen Verkehr abzustreiten und die Magd der Promiskuität zu beschuldigen, sich als durchaus wirkungsvoll erwies. Anders verhielt es sich bei unehelichen Vätern der Mittel- und Unterschicht, die oft die Verantwortung für die Vaterschaft übernahmen. Nichtsdestotrotz wurden die Mägde entlassen und der Gemeinde verwiesen. Ohne Rückhalt mussten schwangere Dienstbotinnen häufig ihre Kinder christlichen Waisenhäusern überlassen – jüdische Häuser nahmen die Kinder nicht auf – um ihrer Arbeit nachgehen zu können. Dort wurden die Kinder automatisch getauft, ihre Überlebenschancen waren sehr gering. In ihrer aussichtslosen Situation schreckten die verzweifelten Mägde auch vor Straftaten nicht zurück: Kindesaussetzung, Kindstötung und Selbstmord waren die Folge. Andere wandten sich nach der Geburt der Bettelei oder der Prostitution zu. Einen anderen Ausweg mit einschneidenden Konsequenzen stellte der Religionswechsel der Betroffenen dar. Durch die Annahme der Taufe konnten die Dienstbotinnen zum Teil ihrem Schicksal entfliehen, da sie die Eheschließung mit einem christlichen Bräutigam ermöglichte. Wählte eine jüdische Taufkandidatin diesen Schritt, ging es ihr oftmals nicht um die Religion, vielmehr darum, ihrem vormals unveränderlichen Status in der jüdischen Gesellschaft zu entfliehen und zur christlichen Mehrheitsgesellschaft zu gehören.

Als Ergänzung führte ROTRAUD RIES im Anschluss an, dass die Anstellung Bediensteter in jüdischen Familien wohl eher als ein urbanes Phänomen verstanden werden kann, da beispielsweise auf dem Land in Unterfranken um 1800 nur ca. 5% der jüdischen Haushalte über Dienstpersonal verfügten. Thema der weiteren Diskussion bildeten die strengen Arbeitsbedingungen und -auflagen, die den Mägden das Leben erschwerten. So konnten jüdische Mägde in fremden Gemeinden nicht von den Einrichtungen der Wohltätigkeit profitieren, da Fremden in der Gemeinde die gespendeten Mittel nicht zugewendet wurden. Dass gemeindlich festgeschriebene Beschneidungsverbote für uneheliche Knaben in der Realität durchaus unterschiedlich befolgt werden konnten, stand ebenso zur Diskussion wie der Umgang mit den Kindern jüdischer Ammen, die üblicherweise ihr Kind mit in die Familie ihres Auftraggebers bringen konnten. Nachfolgend zielte eine Frage von ROBERT JÜTTE (Stuttgart) darauf ab, ob Hinweise darauf existierten, dass die ausgestoßenen Frauen in den jüdischen Gaunerbanden des 18. Jahrhunderts unterkamen? Es kann angenommen werden, dass die meisten dieser Mägde ihre Kinder aufgaben, um ihre Dienste in einer anderen Gemeinde anzubieten, so RICHARZ, auszuschließen sei es dennoch nicht, dass manche Mägde auch auf den Landstraßen blieben und sich fortan ihren Lebensunterhalt mit Bettelei und Prostitution verdienen mussten. Abschließend wurde festgestellt, dass für eine differenzierte Betrachtung jüdischer Dienstmägde die Gegebenheiten vor und nach der Emanzipation genau zu untersuchen seien.

Der Beitrag von VERA KALLENBERG (Frankfurt) mit dem Titel „... dass der jude bey ihm abscheuliche That vollbracht habe.“ Jüdische Grenzverletzungen vor Gericht: intersektionale Analyse des Frankfurter Kriminalprozesses gegen Hayum Windmühl *peccato stupri violenti attentati* (1808)“ wurzelt in ihrem momentan laufenden Dissertationsprojekt. Im Fokus der Untersuchung steht ein Frankfurter Prozess aus dem Jahr 1808, der gegen den 20jährigen Juden Hayum Windmühl wegen der versuchten Vergewaltigung eines christlichen Mädchens von sechs Jahren angestrengt wurde. Der Prozess ist als Einblick in die frühneuzeitliche Praxis des Strafrechts bei interreligiösen Grenzüberschreitungen zu sehen. Die zeitliche Verortung der Anklage in der ersten Phase der Regierungszeit des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1810–1813/17) ist insofern relevant, als sich diese Periode durch die Gleichzeitigkeit des traditionellen Diskurses der Strafrechtspraxis sowie eine Intensivierung der Strafrechtsdiskussion in Anlehnung an den französischen Rechtsstand auszeichnet. Verteidigt wurden die gegensätzlichen Positionen der Anklage und Verteidigung gemäß zeitgenössischer Vorstellungen, um die Unschuld bzw. die Schuld des Delinquenten zu beweisen. Die christlichen Zeugen der Anklage gaben folgende stereotypen Vorstellungen als mögliche Gründe der Tat des Hayum

Windmühl an: Nach ihrer Meinung würden „Judenburschen“, anders als christliche Männer, an „sexueller Überaktivität“ leiden und folglich jede Gelegenheit zu sexuellen Übergriffen, auch an Kindern, nutzen. Im Gegensatz dazu griff die Verteidigung Windmühls darauf zurück, Hayum Windmühl als ehrenhaften, gläubigen Juden zu inszenieren, der sexuell abstinente lebte und „im Bedarfsfall“ über ausreichend jüdisches Weibsvolk verfügte. Im Urteilsspruch des Schöffensappellationsgerichts wies dessen Präsident explizit auf das Jüdisch-Sein des Hayum als verschärfenden Faktor bei der Festsetzung des Strafmaßes hin, da durch die Ehrverletzung und Rufschädigung dem christlichen Mädchen ein lebenslanger Schaden entstanden sei. Schlussendlich wurde die Tat nicht als „Notzucht“, sondern als „Unzucht“ bewertet, da eine Vergewaltigung ärztlich nicht zweifelsfrei nachgewiesen werden konnte.

Im Anschluss wurde auf Nachfrage die angesprochene Geheimhaltung des Prozesses damit begründet, dass Assoziationen mit anderen Prozessen, die in dieser Zeit wegen Vorwürfen der Sodomie geführt wurden, auf Grund der verbreiteten Angst einer Ansteckung verhindert werden sollten. Auf die Bitte der genauen Erläuterung des Begriffs „intersektional“ erläuterte KALLENBERG den methodischen Ansatz als geeignete Methode, zugleich mehrere Differenzkategorien an der Stelle zu betrachten, an der sie zusammentreffen. Im vorliegenden Fall seien die Kategorien jüdisch-nichtjüdisch erst unter Berücksichtigung anderer Differenzierungsebenen sinnvoll anwendbar. Als Ergebnis der Diskussion kann die Feststellung gewertet werden, dass der Prozess mit seinen spezifischen Wendungen nur unter dem Aspekt der Etikettierung des Angeklagten als „jüdisch“ den beschriebenen Verlauf nehmen konnte. Dementsprechend war in der Urteilsverkündung die Religionszugehörigkeit des Täters als Ursache für die besondere Schwere der „Entehrung“ des Kindes angeführt worden.

Dem Thema „Leben an der Grenze als ständige Ausweichmöglichkeit. Gedanken zu Siedlungsgeschichte und Geographie vom Oberelsass über die Nordwestschweiz bis zur Bodenseeregion 1475–1655“ widmete sich URI R. KAUFMANN (Dossenheim b. Heidelberg). Mithilfe zahlreicher Kartenskizzen führte er die Suche nach geeigneten Kriterien zur Feststellung jüdischer Siedlungskontinuität im benannten Raum anschaulich aus. Durch die Veröffentlichung des dritten Teils der *Germania Judaica III* im Jahr 2003 ist die Siedlungsgeschichte für den Zeitraum von 1350 bis 1520 aufgearbeitet. Für die Zeit zwischen 1475/1520 und 1655 bleiben jedoch viele Fragen aufgrund der schlechten Forschungslage¹² offen. Belegt ist, dass sich die jüdischen Siedlungsorte bis

¹² Erste Arbeiten zur jüdischen Geschichte der Nordschweiz: ACHILLES NORDMANN, Der israelitische Friedhof in Hegenheim in geschichtlicher Darstellung. Mit 6

zum Jahr 1475 im Untersuchungsraum deutlich dezimierten, wohingegen ab ca. 1650/55 bis ins 20. Jahrhundert konstant jüdische Landgemeinden nachzuweisen sind. Ein grundlegendes methodisches Problem der Untersuchung der jüdischen Siedlungsgeschichte stellt das Fehlen von einheitlichen, aussagekräftigen Indikatoren zur Identifikation von regionalen Kontinuitäten dar. Für die betrachtete Region lassen sich drei Charakteristika benennen:

Das Untersuchungsgebiet ist als Raum komplexer Herrschaftsstrukturen zu charakterisieren, da hier neben den zwei großen Territorien, der Alten Eidgenossenschaft und Vorderösterreich, viele Klein- und Kleinstterritorien unter geistlicher oder reichsritterschaftlicher Herrschaft zu nennen sind. Oftmals war dort das Judenregal an die unterste Ebene, d. h. die Reichsritter delegiert, die dieses Recht zu ihren Zwecken zu nutzen wussten.

Die belegte Existenz jüdischer Friedhöfe stellt einen wichtigen Nachweis für die jüdische Siedlungsgeschichte im Untersuchungsgebiet der drei Großräume der Regionen Basel, Waldshut und Bodensee dar.¹³

Einige Orte sind nach den spätmittelalterlichen Ausweisungen der Juden als Refugien und Ausgangspunkte weiterer Besiedlung genutzt worden. Für sie war eine gewisse Fluktuation der jüdischen Einwohner typisch, eine kontinuierliche jüdische Siedlung weisen sie nicht auf. Sie sind in den Regionen Waldshut, Bodensee und Basel zu finden und lassen sich als „Übergangsorte“ qualifizieren.¹⁴

Aufgrund der benannten Charakteristika ist die jüdische Siedlungskontinuität im Untersuchungszeitraum über regionale Grenzen hinweg als Phänomen des Raumes zu definieren. Erst ab 1648, mit dem Ende des dreißigjährigen Krieges, lässt sich eine größere Stabilität beobachten, da die Niederlassung der Juden

Taf. in Lichtdr., in: Schriften der Gesellschaft für die Geschichte der Israeliten in Elsass-Lothringen 1990; DERS., Juden im Kanton Baselland, in: Basler Jahrbuch 1914, S. 180–249; neue Bewertung in AUGUSTE WELDLER-STEINBERG, Geschichte der Juden in der Schweiz vom 16. Jahrhundert bis nach der Emanzipation, 2 Bde., Zürich 1966/1970, hier Bd. 1, S. 60–69 et al.; außerdem KARL-HEINZ BURMEISTER, Medinat Bodase. Zur Geschichte der Juden am Bodensee, Konstanz 1994/2001; PETER NIEDERHÄUSER, Jüdisches Winterthur, Zürich 2006.

¹³ Hinweise auf jüdische Bestattungen liegen vor in Stein am Rhein (bis ca. 1498), Waldshut (bis 1504 Bestattungen), auf der „Judenäule“ bei Waldshut (Belege für die Zeit 1603–1750), außerdem in Aach (1551–1604), Sulzburg (ca. 1564), Zwingen (jüd. Beisetzungen ab 1572 bis 1604), Stühlingen (1600–1743), Hohenems (1612 bis 1941) und Geilingen (1676 bis 1940 und 1945 bis 1949).

¹⁴ Übergangsorte in der Region Waldshut: Kaiserstuhl, Rheinau, Thiengen, Engen, Singen, Aach, Wülfigen, Winterthur, Schaffhausen, Brugg, Stühlingen; in der Region Bodensee: Meersburg, Emmishofen, Wasserburg, Langenargen, Mammern; in der Region Basel: Weil am Rhein, Blotzheim, Bollwiller, Hegenheim, Dornach/Solothurn.

nicht mehr nur zeitlich beschränkt in „Übergangsorten“ gestattet wurde. Es wäre sehr sinnvoll, besonders im Gebiet westlich von Waldshut und der benachbarten Schweizer Orte vertiefende Archivrecherchen anzugehen, um die komplizierten Herrschaftsverhältnisse und die daraus resultierende Ansiedlungspraxis der Juden in der Zukunft näher fassen zu können.

In der anschließenden Diskussionsrunde standen die erwähnten Charakteristika regionaler jüdischer Siedlungskontinuität im Mittelpunkt, vor allem bezüglich ihrer Anwendbarkeit auf andere Räume. Kriterien für Übergangsorte müssten von Ort zu Ort individuell identifiziert werden. In diesem Zusammenhang wurde auf die Bedeutung interlokaler persönlicher Beziehungen als weiteren Grund des Migrationsverhaltens von Juden verwiesen. Durch die Neutralität der Schweiz im dreißigjährigen Krieg sei die Quellenlage wesentlich besser als in vielen Teilen des Reiches, so KAUFMANN, so dass Quellenlücken wohl nicht für den Eindruck der hohen Fluktuation verantwortlich gemacht werden können. In der Forschung sei die gute Überlieferung jedoch bis heute oft ungenutzt geblieben. Der Frage MONIKA MÜLLERS, ob ein jüdischer Friedhof nicht eher als Indiz für erhoffte, denn tatsächlich vorhandene Siedlungskontinuität zu werten sei, stimmte KAUFMANN uneingeschränkt zu.

In der dritten und letzten Sektion der Tagung am Sonntagvormittag, moderiert von CHRISTOPH CLUSE, widmeten sich die drei Vorträge dem Tagungsthema „Grenzen und Grenzüberschreitungen“ aus Perspektiven, die eng mit den spezifischen Fragestellungen des 19. Jahrhunderts zu tun haben.

Die Annahme, dass die Historiographie der jüdischen Geschichte nach wie vor „das Jüdische“ als Bezugspunkt voraussetze, thematisierte DANIEL RISTAU in seinem Vortrag „Von historiographischen und historischen ‚Begrenzungen‘ – oder: Über alternative Zugänge zur Geschichte der jüdischen Familie des 19. Jahrhunderts“. RISTAU führte aus, dass die Historiographie durch perspektivische Vorannahmen Gefahr laufe, eigenen Ergebnissen vorzugreifen, da allzu oft ein spezifischer Blickwinkel in der Forschung eingenommen werde, der einen vorgefertigten Fragekatalog beim Thema „Juden“ aufrufe. Diese Überlegungen spiegeln sich wieder im Ansatz des eigenen Dissertationsprojekts, das das „Jüdische“ nicht als vorweggenommene Schablone verstanden wissen will. Über die Analyse der Vernetzungs- und Entflechtungsprozesse einer jüdischen Familie im 19. Jahrhundert könnten auf verschiedenen Ebenen differenzierte Perspektiven eröffnet werden. Am Beispiel der Familie des Dresdner Privatgelehrten und Mineralienhändlers Dr. Marcus Bondy (1787-1863) nimmt RISTAU auf dem Fundament von Fremd- und Selbstzuschreibungen ein „In-Bezug-Setzen“ vor. Unter Berücksichtigung des historischen Kontexts und der öffentlichen Diskurse dieser Zeit werden Netzwerke wie Verwandtschaft, Gemeinde

und Stadt im Licht einer prozessanalytischen Beziehungsgeschichte dargestellt. Der zunehmende Stellenwert, den Literatur und Wissenschaft als extra-religiöse Faktoren der Selbsteinschätzung im 19. Jahrhundert einnahmen, lässt sich an dieser Biographie gut nachvollziehen. In vielen Bereichen lässt sich Markus Bondy demnach weniger als „Jude“ eingrenzen, vielmehr als Mineraliensachverständiger und Bildungsbürger begreifen, für den das Judentum im Sinne einer Selbsteinschreibung keine erklärende Rolle spielte.

Die Fragen und Anregungen der Diskussionsrunde kreisten vornehmlich um die vorgestellte Idee einer Dekonstruktion des jüdischen Bezugssystems in der biographischen Auseinandersetzung mit der Person Dr. Marcus Bondy. So wurde einerseits ausdrücklich davor gewarnt, umgekehrt eine „Brille der Relevanz des Nicht-Jüdischen“ aufzusetzen, andererseits wurde in diesem Zusammenhang hinterfragt, ob bei einer Nicht-Berücksichtigung des „Jüdischen“ nicht auch alle anderen Bezugssysteme dekonstruiert werden müssten, um völlig neue Ansatzpunkte zu finden. Die Veränderung der perspektivischen Betrachtungsweise der Forschung an einem besonderen Beispiel stehe im Fokus seiner Arbeit, betonte RISTAU dazu. Die Nachfrage nach den Möglichkeiten einer Identifizierung der Prozesse der Selbstzuschreibung konnte dahingehend beantwortet werden, dass erhaltene Egodokumente Bondys diese Entwicklung sichtbar machten.

PHILIPP LENARD (München) definierte in seinem Vortrag mit dem Titel „Hermann Jellinek (1822–1848): Jude, Hegelianer, Revolutionär“ klar die philosophische Auseinandersetzung Jellineks mit dem Judentum. Biographisch gesehen führte Jellineks politisches Engagement als demokratischer Agitator nicht nur dazu, dass er mehrfach eines Territoriums verwiesen wurde, vielmehr wurde er im Revolutionsjahr 1848 im Alter von nur 26 Jahren in Wien hingerichtet. Jellinek nahm 1843 die in der jüdischen Wochenschrift *Der Orient* erschienene Rezension von Bruno Bauers Schrift *Die Judenfrage* und Samuel Hirschs Erwiderung *Das Judentum, der christliche Staat und die moderne Kritik* zum Anlass, die Frage zu stellen, inwiefern noch von einem *jüdischen Hegelianismus* gesprochen werden könnte, wenn Bauer das Judentum für eine überwundene Stufe der Geistesgeschichte halte. Nach Ansicht Bauers resultierte die Unfähigkeit der Juden zur Emanzipation aus dem Judentum selbst, nicht aus historischen Ursachen. Seine Verwendung tradierter judenfeindlicher Stereotype rief unterschiedliche Reaktionen der jüdischen Elite hervor. So kritisierte Samuel Hirsch seine sachliche Unkenntnis, Jellinek hingegen wusste Bauer als einziger direkt auf dem Feld des Hegelianismus anzugreifen. Bauer habe wohl die Kategorie der Religion grundsätzlich begriffen, doch seine „Judenfrage“ sei zu populär und wenig kritisch, vielmehr sei eine „dialektische Aufhebung“ der kontradiktischen Überzeugungen Hirschs und Bauers notwendig. Jellineks

Staatsbegriff war Hegel verpflichtet, demnach sah er Religionszugehörigkeit als Privatsache, die Judenfrage aber sei in Bezug zur Staatsform zu setzen. In seiner geschichtsphilosophischen Konzeption sah Jellinek das Judentum als notwendige, aber gleichwohl aufzuhebende Gestalt des absoluten Geistes. Als „Absoluter Geist“ sei aber nicht der christliche Gott zu verstehen, vielmehr – analog zu Feuerbachs anthropologischer Wendung – sei dieser als die allgemeine Emanzipation der Gattung aufzufassen. Erst aus einem Bewusstsein der Allgemeinheit könne Emanzipation erfolgen. Explizit unterscheidet Jellinek zudem die wissenschaftliche Kritik von einem Eingriff des Kritikers in das „innere Heiligtum eines Volkes“. Die Forderung einer philosophischen „Aufhebung“ des Judentums dürfe nicht in einer realen Verfolgung münden. Die Konzeption einer jüdischen Ethnizität ermöglichte es somit einem „nichtjüdischen Juden“ wie Hermann Jellinek, sich allem Atheismus zum Trotz weiterhin mit dem Judentum zu identifizieren.

Die anschließende Diskussionsrunde konzentrierte sich vorwiegend auf die Wirksamkeit der Texte Jellineks. So wurde konstatiert, dass die Rezeption seiner Schriften im christlichen Umfeld schon allein deshalb gering blieb, weil die jüdischen Kritiken an Bauer hauptsächlich von jüdischen Lesern rezipiert wurden. Nichtsdestotrotz ist Jellinek in seiner Bedeutung für die deutsch-jüdische Geschichte nicht zu unterschätzen. Jellinek dürfe nicht als Vertreter des jüdischen Hegelianismus im engeren Sinne verstanden werden, vielmehr handle es sich bei ihm um einen neu auftretenden Typus jüdischer Philosophen. Er verstand es, sich einerseits den geistigen Bewegungen seiner Zeit anzuschließen, ohne andererseits das Judentum zu verneinen, und steht damit für die Entwicklung neuer Formen der Identitätsfindung. Dem Hinweis URI KAUFMANNs, dass die Idee vom jüdischen „Stamm“ bei Jellinek nicht neu gewesen sei, vielmehr bereits 1831 bei Mintz erschien, stimmte LENHARD zu und führte weiter aus, dass in Frankreich jüdische Intellektuelle noch früher mit dem Begriff „race“ operiert hätten.

Im letzten Vortrag der Tagung zum Thema „Die Rückkehr zum Judentum in Wien, 1869–1914“ präsentierte ANNA STAUDACHER (Wien) erste Forschungsergebnisse ihrer Arbeit am vierten Teil einer Veröffentlichungsreihe zum Thema Konvertiten. Dieser Arbeit liegt die Auswertung der „Proselytenprotokolle“ der Wiener Kultusgemeinde zu Grunde, die bis dato wenig Aufmerksamkeit erfahren haben. Kernpunkt der Forschungen sind die „Grenzübergänge“, die in dieser Zeit in beide Richtungen der Religion besritten wurden. Die historischen Voraussetzungen für einen Religionswechsel wurden durch die rechtliche Gleichstellung der Juden in Österreich mit den „Interkonfessionen-Gesetzen“ des Jahres 1868 geschaffen, welche die Modalitäten der konfessionellen Austritte, Übertritte und Rücktritte regelten. Der Status der Konfessions-

losigkeit existierte vor 1868 nicht, danach bestand zwischen den Konfessionen eine Art „Niemandland“, in dem für Konfessionslose sogar eigens eine andere Matrikelführung eingeführt wurde. Die Veränderungen der gesetzlichen Rahmenbedingungen hatten eine Flut von Rücktritten und Übertritten zum Judentum zur Folge. Nach der statistischen Auswertung von ca. $\frac{3}{4}$ der Register lassen sich folgende Fakten über die jüdischen Revertiten festhalten:

- Gender: 34% Frauen, 66% Männer (ab 14 Jahren);
- Familienstand: 53% ledig, 7% verwitwet, 22% verheiratet, 3% geschieden;
- Herkunft: 62% aus Cisleithanien, 32% aus Transleithanien, 3% Ausland.

Ein Drittel der Proselyten sind Revertiten, von denen wiederum ein Drittel innerhalb des ersten Jahres zum Judentum zurückkehrte.

Besonderes Interesse zeigten die Fragen des Plenums in der darauf folgenden Diskussionsrunde an den Gründen für einen Religionswechsel oder einen mehrfachen Wechsel der Religion. STAUDACHER führte an, dass ein Religionswechsel beispielsweise im engen Zusammenhang mit ‚Liebeshändeln‘ gesehen werden könne. Auch spräche einiges dafür, dass zum Teil religiöse Motive zu einem Religionswechsel führten, wie etwa beim Rücktritt zum Judentum auf dem Sterbebett. Welche Aussagen hinsichtlich der gesellschaftlichen Stellung bzw. der Berufszugehörigkeit der Revertiten getroffen werden können, wollte MONIKA RICHARZ wissen. Bei den Rücktritten zum Judentum handelte es sich hauptsächlich um ein Phänomen der Unterschicht, welche Berufsgruppen hier besonders betroffen waren, ließe sich zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht abschließend bewerten, da diese momentan ausgewertet werden, so STAUDACHER. Es zeichnet sich jedoch ab, dass sich das berufliche Spektrum über die Zeit veränderte.

Nach dem letzten Vortrag führte CHRISTOPH CLUSE zur Eröffnung der Schlussdiskussion an den Ausgangspunkt der Tagung zurück. Die vielgestaltige Dimension des Grenz-Begriffs sei im breiten Spektrum der Vorträge eindrucksvoll vor Augen geführt worden. Die Problematik territorialer Grenzen der Vormoderne wurde ebenso thematisiert wie inter- und intrareligiöse Grenzüberschreitungen im europäischen Kontext. Für die Zukunft wäre es jedoch dringend notwendig, Phänomene der Grenzziehung zwischen Christen und Juden über Jahrhunderte hinweg zu untersuchen, um herauszufinden, auf welche Art und Weise kulturelle Grenzen immer wieder neu definiert werden. ROBERT JÜTTE stellte die Frage in den Raum: Ist die jüdische Geschichtswissenschaft mit den diskutierten Konzepten an die eigenen Grenzen geraten? Sollte man nicht nach Homi Bhabha eher von „Zwischenräumen“ sprechen? Immer noch zu wenig beachtet würden zudem innerjüdische Quellen.

Da sich der Eindruck von den konzeptionellen Grenzen des Grenzdiskurses aus der Einführung auch in den jetzigen Vorträgen bestätigt hatte, plädierte ROTRAUD RIES dafür, Grenzen als Thema im Rahmen des konzeptionell vielversprechenderen Raumdiskurses mit zu betrachten. Dies stieß auf breite Zustimmung. Letztlich gehe es in Form von Grenzbereichen oder bei der Frage nach Differenzen eben doch um Räume, ergänzte JULIA GEBKE. Bekräftigt wurde diese Feststellung zusätzlich durch den Charakter der jüdischen Geschichte, die sich immer im Spannungsfeld zwischen räumlicher Zugehörigkeit und Ausgrenzung abspiele, so ULRICH HAUSMANN (Mainz). Ein weiterer wichtiger Vorschlag von ALEXANDER KÄSTNER (Dresden) zielte auf den Vergleich mit anderen religiösen Minderheiten.

In der abschließenden Diskussion über das Thema der Tagung des Jahres 2012 votierten die Teilnehmer mehrheitlich für den Vorschlag „Jüdische Populärkultur in der Frühen Neuzeit“, den BARBARA STAUDINGER und REBEKKA VOSS unterbreitet hatten. Sie boten an, die Vorbereitung der Tagung zu übernehmen.